Die Lehre des Thomas von Aquino über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Dr. Curt Haase

aus Völpke, Kr. Neuhaldensleben.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1914.

Berlin.

Buchdruckerei der „Deutschen Tageszeitung“, Druckerei u. Verlag Aktiengesellschaft,

Berlin SW. 11, Dessauer Strasse 6/7.

1914.

Dekan: } Prof. D. Falckenberg.
Referent: }

Meinen lieben Eltern in herzlicher Dankbarkeit.



Literaturangaben.

Thomae Aquinatis — Opp. omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, Romae 1882 ff.

Ueberweg — Heinze, Geschichte der Philosophie, Bd. 2. 1905.

W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. A. 1910.

A. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1906.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1909/10.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III. 1913.

M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I u. II. 1909/11.

B-Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. 1850.

Hauck's R. E. 3. Aufl. (sub Scholastik von R. Seeberg und Thomas von Aquino von R. Seeberg.)

R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. 1900.

K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino. 1858ff.

J. Frohschammer, Philosophie des Thomas v. Aquino. 1889.

J. A. Endres, Thomas von Aquino. 1910.

L. Schütz, Thomaslexikon. 2. A. 1892.

Ruhn, Glauben und Wissen nach Thomas v. A. in der Tübinger theologischen Quartalsschrift. 1860. Heft 2.

A. Portmann, Die Systematik in den quaestiones disputatae des hl. Thomas v. A. im Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. 6.

R. Schultes, Die Lehre des hl. Thomas über das Wesen der biblischen Inspiration in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. 16.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Geschichtliches.

Die Frage, wie weit dem erkennenden und beurteilenden Verstande in der christlichen Offenbarungs- und Glaubenslehre Spielraum zu gewähren sei, zieht sich als eins der wichtigsten Elemente der Dogmatik wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte der Kirche. Es ist die Beantwortung dieser Frage, um die sich der alte Kampf zwischen dem philosophierenden Rationalismus und der ganz auf Offenbarung und Autorität gestellten Orthodoxie hauptsächlich abspielte, und die ganzen Zeitläuften ihren Stempel aufdrückte. Auch heute noch spielt sie eine gewisse Rolle, wenn auch eine viel unbedeutendere, seitdem Kant, der Zertrümmerer, den Ansprüchen der Philosophie wie der Theologie kritisch auf den Grund ging und eine reinliche Scheidung der Gebiete beider begründete.

Der Rationalismus erhob sich in seinen Kindheitsjahren zunächst als Gnostizismus mit der anspruchsvollen Behauptung, man könne den Mysterien des Christentums durch eine geheime Wissenschaft beikommen, die den Begründern von Christus selbst mitgeteilt und erlernbar sei und ihren Anhängern die Pforten des Paradieses öffne. Nachdem die gefährliche gnostische Flut von der nun schon katholischen Kirche siegreich abgeschlagen worden war, konnte sich diese, durch Märtyrer und Glaubenshelden gestärkt, ganz in der Richtung eines Autoritätsglaubens entwickeln. Neue Autoritäten kamen auf, und gerade diesen, die dogmatisch-konstruktiv tätig waren,

musste innerlich das Problem vom Verhältnis des intelligere zum credere auftauchen und ein Prüfstein der Glaubensstärke werden. Noli intelligere ut credas, sed crede ut intelligas, quoniam nisi credideritis, non intelligetis, beantwortet Augustin Stellung nehmend und anweisend das Problem. Von nun an blieb es ein Fundamentalsatz der Kirchenväter: Fides praecedit intellectum. Noch Anselm von Canterbury sagt in demselben Sinne und mit fast denselben Worten: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Dies ist die norma coelitus hausta, ein Prinzip, das Anselm jedoch selbst erschütterte durch seinen berühmten ontologischen Beweis und durch seine dogmatisch-spekulativen Versuche. Es machte sich eben auch schon bei ihm das scholastische Bestreben geltend, denkend Gott zu begreifen. Viel deutlicher ist dieses in Abälards theologischer Schule, in der im Gegensatz zu dem augustinisch-anselmischen Satz gelehrt wurde: levis est corde, qui credit cito. Nicht weil von Gott gelehrt, sondern weil als Wahrheit erwiesen, sei etwas zu glauben: die Kirchenväter sind nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen. Er verwandelte alle kirchlichen Dogmen in Probleme, die erst bewiesen werden müssen, ehe sie geglaubt werden können; dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Doch fast unmittelbar setzte auch schon im Mystizismus die Gegenströmung gegen diese dialektische Richtung ein. Der glaubensgewaltige Bernhard von Clairvaux wollte nicht Entwicklung des Glaubens vermittelst der Gesetze des Denkens, sondern lehrte vielmehr Erleuchtung des Glaubens auf dem Wege der Heiligung: orando facilius quam disputando et dignius Deus quaeritur et invenitur. Seine Lehre war: tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Die Autorität des heiligen Bernhard triumphierte, und die theologische

Dialektik nahm seitdem einen mehr dogmatisch-kirchlichen Charakter an.

So stand es mit der spekulativen Auffassung vom Verhältnis des Wissens zum Glauben, als Thomas von Aquino in Erscheinung trat. Ausgerüstet mit dem gewaltigen Wissensapparat, den er von seinem Lehrer Albertus Magnus überkommen hatte, und mit tiefgründigem Verstande nahm auch er, der grosse Systematiker, mehrfach ausführlich Stellung zu diesem Problem, lenkte es vielfach in neue Bahnen und baute es zu einem imposanten Lehrgebäude aus. Seine Grundansicht steht wie die des Anselm in vollem Einklang mit dem patristischen Prinzip, dass der Glaube dem Erkennen vorangehe. Aber er ist auch Schüler und überzeugter Anhänger der aristotelischen Philosophie, die durch Vermittlung der jüdischen und arabischen Philosophie dem Abendland damals wieder neu bekannt geworden war. Aus der Verflechtung nun der aristotelischen Erkenntnistheorie mit der augustinischen Glaubenslehre ist ein Lehrsystem entstanden von ungeahnter Wirksamkeit. Schon einmal, mehr als ein Jahrtausend früher, war der Versuch gemacht worden, die Philosophie des Aristoteles in das Christentum aufzunehmen, eben im Gnostizismus, aber die Gedankenwucht derselben war noch zu schwer für die junge, noch ungefestigte christliche Lehre und richtete nur Unheil und Verwirrung an. Nun aber war das Christentum, in Jahrhunderte langen Dogmenkämpfen erprobt und erstarkt, kräftig genug, Kampf oder Vereinigung mit dieser andersartigen Weltanschauung auf sich zu nehmen. Albert der Grosse hatte das Werk begonnen, aber nur unzulänglich durchführen können. Thomas übernahm es, und ihm gelang es mit genialer Anpassungsfähigkeit, die zwei Welten zu neuer Einheit zu verschmelzen.

I. Abschnitt.

Prinzipielle Ausführungen.

Cap. I.

Die thomistische Erkenntnistheorie.

§ 1.

Vorthomistische Ansichten über das Erkennen.

Thomas hätte die erstaunliche Leistung, zwei schon in ihren Prinzipien verschieden geartete Weltanschauungen zu vereinigen, nicht ermöglichen können, wenn er nicht die erkenntnistheoretischen Grundlagen der damaligen Wissenschaft einer gründlichen Revision unterzogen und dann in ihnen eine veränderte Frontstellung gegenüber den älteren Dogmatikern eingenommen hätte. Die disparaten Richtungen des Augustinismus und Aristotelismus mussten schon in ihren Prinzipien auseinandergehen. Hier lagen ganz verschiedene Beantwortungen vor auf die Frage, woher unser Bewusstseinsinhalt stamme, ob er auf einen sich zwischen den Dingen und dem Subjekt abspielenden Prozess zurückzuführen sei, oder ob er durch eine transcendente Ursache, Gott, mitbewirkt sei. Weil man ihre Erkenntnisquellen nicht genügend präzisiert hatte, war man sich in der Frühscholastik über die verschiedenen Inhalte von Wissen und Glauben nicht klar und konnte die Tragweite der menschlichen Vernunft nicht richtig abschätzen. Auf der einen Seite hatte man die Kompetenz der Vernunft unterschätzt, wie es z. B. Petrus Damiani tat, der

alles rein natürliche Erkenntnisstreben als überflüssige Bemühung, wenn nicht gar als Unrecht ansah. Das Misstrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft ging schliesslich soweit, dass allen Doktrinen der alten Philosophie der Krieg erklärt und im Anfang des 13. Jahrhunderts sogar die aristotelischen Schriften verboten wurden. Auf der anderen Seite ging der Rationalismus bis zum Aeussersten in der Meinung, dass die menschliche Vernunft spekulativ die Wahrheit erfassen könne. Der platonisch-augustinische Gedanke von dem Ewigkeitscharakter der Wahrheit hatte zur Folge, dass man in dem Erkennen einen übernatürlichen, mystischen Vorgang sah, der von allen sonstigen Seelenvermögen losgelöst sei. In dem aristotelischen Intellektualismus, dem Gedanken der Vorherrschaft eines rein geistigen Erkenntnisprinzips über die Seele, sahen diese Scholastiker nur eine Bestätigung ihrer Annahme, dass die Erkenntnis den Menschen über sich selbst hinaushebe, dass sie eine Einwirkung göttlicher Kausalität sein müsse. So verstiegen sich die Franziskanertheologen sogar dazu, den νοῦς ποιητικός des Aristoteles geradezu mit Gott zu identifizieren, während eine andere Richtung unter dem Vorgange Sigers von Brabant zu der averroistischen Ansicht gelangte, dass der unsterbliche Intellekt etwas Ueberindividuelles, allen Menschen Gemeinsames sei.

§ 2.

Konsequenter Aristotelismus des Thomas.

Mit beiden Anschauungen rechnet Thomas ab und wirft ihnen Missverständnis der aristotelischen Erkenntnislehre vor: Der tätige Verstand ist von der Einheit der individuellen Seele umschlossen, und sein Erkenntnisvermögen kann sich auf alles

Kreatürliche, aber auch nur auf dieses, erstrecken. Mit dem Satz: „Das geringe geistige Licht, das uns von Natur zukommt, reicht aus zu unserm Erkennen (contra gent, 77)", lehnt Thomas den Augustinismus in der Erkenntnistheorie ab und stellt den Menschen bei seiner Erkenntnistätigkeit völlig auf sich selbst. Thomas hat die Philosophie des Aristoteles in der streng wissenschaftlichen Schule des Albertus Magnus auf das sorgfältigste studiert und kommentiert und steht völlig auf dem Boden derselben. Er scheidet genau zwischen der Seele und ihren Kräften, der anima vegetativa, sensitiva und intellectiva, die zu jener im Verhältnis der Accidentien zur Substanz stehen. Die Seele ist dem Menschen an Stelle aller Formen gegeben, damit der Mensch auf gewisse Weise die Seinsfülle (totum ens) in potentia sei, nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium. Thomas hält also genau sinnliche und geistige Erkenntniskräfte auseinander. Aus zwei Quellen entspringt die menschliche Erkenntnis, aus den Erfahrungstatsachen der Aussenwelt, welche die Sinne aufnehmen, und aus der Tätigkeit des Intellekts. Es gibt keine angeborenen Erkenntnisse, die Erfahrung hat grundlegende Bedeutung: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Der Intellekt hat gemäss der aristotelischen Psychologie zwei Seiten, den intellectus possibilis (νοῦς παθητικός) und den intellectus agens (νοῦς ποιητικός), welch letzterer der unsterbliche Teil ist. Gott, der aktive und der passive Intellekt verhalten sich zu einander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodl. VII q 1 a. 1). Die Formen, die der passive Intellekt aus der Aussenwelt aufnimmt, macht der aktive Intellekt wirklich intelligibel, indem er aus den sinnlichen Eindrücken geistige Bilder abstrahiert. (Sum. theol.

I q. 79 a. 3). Das sind die species intelligibiles, die Grundbegriffe des Denkens, denn in der Erkenntnis gehen nicht die Dinge selbst in die Seele ein, sondern ihre Spezies. Das Hauptprinzip des Erkennens ist nach Thomas der immer wiederkehrende Grundsatz: Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis. Gleiches wird durch Gleiches erkannt, die Formen der sinnlichen Perzeption sind gewissermassen identisch mit den Formen der perzipierten Objekte: et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ohne Wirksamkeit des sinnlichen Bildes ist kein aktuelles Denken dem Menschen möglich: impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo possibili corpore conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. (S. th. I. q. 84 a. 7.) Der Mensch kann sich nur diskursiv der Wahrheit nähern, ein intuitives Schauen derselben haben nur Gott und die Seligen. Der Mensch kann also nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Accidentien erfassen (ibid. q. 78 a. 3). Indem sich der Verstand des phantasma bemächtigt, sondert er, was realiter ungesondert ist, und gewinnt so durch Abstraktion Allgemeinbegriffe (universalia). Diese Trennung gehört indessen nicht unserm Urteil über die Sache an — sonst wäre es falsch —, sondern unserm subjektiven Verfahren, unserem attendere und apprehendere. Hieraus folgt, dass die Universalien zunächst als subjektive Begriffe aufzufassen sind, denen keine objektive Existenz zukommt. Wirkliches Bestehen haben die Dinge nur als einzelne, die Universalien existieren nur in unserm Intellekt: ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in

intellectu (S. th. I q. 85 a. 2). In unserem Bewusstsein werden die Universalien verselbständigt, haben aber nur Realität als Formprinzipien des Individuellen, das seinerseits nur vom Allgemeinen aus vermöge einer gewissen reflexio begrifflich erfasst wird (ibid. p. 86 a. 1). Diese Formprinzipien können nun zugleich als schöpferische Prinzipien, als Urbilder der wirklichen Welt im Geiste Gottes präexistierend aufgefasst werden (ibid. q. 15 a. 1, 2). Die Universalien spiegeln sich in den Einzeldingen wieder und sind je nach dem Standpunkt ante rem, in re und post rem. Thomas steht also auf dem Standpunkt der vermittelnden, dem Nominalismus nahestehenden aristotelischen Form des Realismus.

§ 3.

Anwendung auf die Gotteserkenntnis.

Diese Erkenntnistheorie wird von Thomas mit Konsequenz durchgeführt. Dem menschlichen Erkenntnisvermögen ist der mystische Schleier genommen, mit dem es die Franziskanertheologen umgeben hatten. Auch von der Erkenntnis Gottes gilt daher: in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus (S. th. I q. 86 a. 2 ad 1).

So hat Thomas die Funktion des vernünftigen Denkens in klaren Definitionen sichergestellt und von der des Glaubens streng geschieden auf erkenntnistheoretischem Gebiet, um alsdann allerdings beide dialektisch um so fester wieder zu verknüpfen. Er erklärt scharf und präzis: Non eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immaterialis, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata (S. th. I q. 88 a. 5). Mit seinen natürlichen Sinnes-

und Geistesgaben erfährt und beurteilt der Mensch die kreatürliche Natur. Die Anschauung, dass auch die Vernunfterkenntnis durch ein geheimnisvolles lumen supranaturale erzeugt werde, hat Thomas prinzipiell überwunden. Wenn er selbst von lumen intellectuale als quaedam participata similitudo luminis increati spricht, so drückt er damit nur die Zielstrebigkeit zur erkannten höchsten Wahrheit aus, denn im Lichte der ewigen Wahrheit erkennen und beurteilen wir alles. Auch das natürliche Erkennen hat eine prästabilierte Richtung auf die Wahrheit, wie sich die Pflanze zur Sonne richtet. Von Begriff zu Begriff steigt der Mensch im Erkennen auf, um sich dem ens realissimum, dem ewigen Wahren-Guten anzunähern. Hier mündet die Erkenntnistheorie in die theologische Weltanschauung des Thomas ein.

Cap. II.

Die theologische Weltanschauung des Thomas.

§ 4.

Verschmelzung des Aristotelismus und Augustinismus.

Bietet Aristoteles ein metaphysisches Weltbild, in welchem von dem höchsten ewigen Prinzip aus, dem πρῶτον κινοῦν, durch die νόησις νοήσεως emanatistisch eine Herabentwicklung bis zu den Differenzierungen der ὕλη erfolgt, und stellt Augustin die Theorie auf von dem Hingeschaffensein des Menschen zu Gott, dem infolge der Erlösung durch Glauben und Liebe die Realisierung folgt, indem die Seele in sieben

Stufen aufsteigend zu Gott gelangt, so bringt Thomas dieses zentrifugale und dieses zentripetale Prinzip zu einander in abgewogenes Gleichgewicht. Von Gott geht das Erkennen wie das Sein aus in Gestalt eines ewig fliessenden Lichtes, das alle kreatürliche Vernunft mit seinem Strahl mehr oder weniger erhellt, erwärmt und in Liebe bewegt (gemäss dem aristotelischen κινεῖ ὡς ἐρώμενον), indem es ihr die Glückseligkeit der göttlichen Wahrheit offenbart. Der νοῦς παθητικός wird nun zum νοῦς ποιητικός. Die menschliche Vernunft, von dem göttlichen Strahle getroffen, strebt ihrerseits durch immer höhere Erkenntnis vom Wissen aus durch den Glauben dem göttlichen Lichte entgegen, um im Schauen der ewigen Wahrheit als der höchsten Erkenntnis Gottes, auf die der Geist hingeschaffen ist als auf seinen letzten Zweck, völlige Ruhe zu finden. Das augustinische Gebetsbekenntnis der confessiones: Tu, domine, nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te! ist auch die gläubige Ansicht des Thomas. Gott ist der Zweck, auf den hin der Geist geschaffen ist (contra gent. III, 25) und in dessen Erreichung er ausruht. Doch verbindet Thomas mit der ordinatio ad Deum eine stärkere Betonung der intellektualistischen Seite. Das Erkennen und die geistige Kontemplation machen das eigentliche Wesen der Religion aus: ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit (Sum. theol. I qu. 1 a. 4).

§ 5.

Ausgangspunkt des thomistischen Systems.

Demgemäss ist auch der Kardinal- und Ausgangspunkt des thomistischen Systems die prima veritas in Gott. Sie ist die

formalis ratio, das Prinzip der Offenbarung, und sie ist auch das Ziel alles menschlichen Erkennens. Offenbarung und Vernunft sind die Wege, die von der prima veritas in Gott ausgehen zu dem Menschen, damit er auf ihnen zu seinem erstrebten Ziel gelangen kann. Wissen und Glauben sind die Führer, die den Menschen auf diesen Wegen hinaufführen zur beatitudo perfecta, quae in Dei visione consistit (S. th. II, I q. 4 a. 5).

Von Gott zu Gott, so schliesst sich der Ring, der die grossartige Konzeption der thomistischen sacra doctrina umfasst.

§ 6.

Endzweck des Menschen.

Die ewige Wahrheit und das höchste Gut sind eins; verum et bonum se includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile (S. th. I q. 79 a. 11) äussert Thomas auf die Ansicht, dass spekulative und praktische Vernunft verschieden seien, da das Objekt der spekulativen das Wahre, das der praktischen das Gute sei. Darum kann man Windelband nicht beipflichten, wenn er als eine Lehre des Thomas bezeichnet, dass das verum, worauf der Intellekt sich richte, im Range höher stehe, als das bonum, wonach der Wille strebe. Das Objekt unseres Strebens ist beide Male dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Für uns ist — nach Thomas — der Intellekt aber der Weg, um uns dem höchsten Sein, dem ewigen Wahren - Guten anzunähern, wobei wir natürlich von der Seite des Intellekts aus das Wahre erstreben, denn in nullo alio quaerendo est ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendae veritatis (c. gent. III,

50, 4). Die beatitudo ist das vorgesteckte Ziel des Intellekts, der Willensseite entspricht die delectatio: essentia beatitudinis in actu intellectus consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens (S. th. II, I q. 3 a. 4). Aehnlich hatte schon Augustin die Glückseligkeit als gaudium de veritate bezeichnet. Die Liebe ist zwar auch bei der Erreichung dieses Zieles beteiligt, aber erst in zweiter Linie: dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo; non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X de Trin. (ibidem). Die Erkenntnis muss vorangehen, erst dann kann sich die Liebe des erkannten Objektes bemächtigen. Daher wird der Wille selbst erst durch das erkannte Gute bewegt (S. th. I q. 82 a. 3), das zwar nicht per modum agentis, sondern per modum finis, nicht als causa efficiens, sondern als causa finalis wirkt. Der supremus motor im Seelenleben, die optima potentia zum Erlangen der beatitudo ist also der Intellekt, der entsprechend der aristotelischen intellektualistischen Psychologie dem Willen gänzlich übergeordnet ist: intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate (S. th. I q. 82 a. 4). Der Intellekt ist es, der uns mit der prima veritas verbindet. Zu je höherer Erkenntnis er sich hinaufschwingt, zu um so grösserer Annäherung an dieselbe gelangt er, denn actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente (S. th. I q. 82 a. 3). Es ist dasselbe aufsteigende Erfassen des Objekts in der Erkenntnis, das Aristoteles mit den Worten ausdrückt: ὁ νοῦ ἐστιν ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν νοῶν τά πράγματα (de anim. III, 7), oder das Goethe mit den Worten des Geistes im Faust formuliert: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“.

§ 7.

Wirkung der illuminatio.

Die prima veritas ist also das höchste Ziel des Menschen, ihr sich anzunähern das grösste und natürlichste Verlangen der intellektuellen Natur. Woher kommt ihr aber das Verlangen? Das intellektuelle Licht, das in uns ist, ist eben nichts anderes, als ein gewisses Teilhaben des ungeschaffenen Lichtes, quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae (S. th. I q. 84, a. 5 c), oder auch ein gewisser Eindruck der ersten Wahrheit (ibid. 88 a. 3 ad 1). Im Lichte der ersten Wahrheit erkennen und beurteilen wir alles, sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et iudicare im sole, i. e. in lumine solis (S. th. I q. 12 a. 11). Gleichwie alles Sinnliche den sinnlich wahrnehmbaren Sonnenstrahlen entgegenstrebt, so strebt auch das Intellektuelle zu seiner Sonne, dem lumen primae veritatis empor. Neben dem unbewussten macht sich auch ein bewusstes Streben geltend: inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum (S. th. I q. 12 a. 1); und das gilt in besonderem Masse von der letzten und höchsten Ursache.

Doch nicht weit kommt der Intellekt mit seinen natürlichen Anlagen. Omnis cognitio quae est secundum modum substantiae creatae deficit a visione divinae essentiae quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua natura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia (S. th. II, I q. 5 a. 5). Es muss eine Proportionalität bestehen zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, da das Erkannte die Vollendung des Erkennenden ist. Es gibt aber keine Proportionalität des geschaffenen Intellekts zu Gott, da sie in Unendlichkeit auseinanderstehen (S. th. 1 q. 12 a. 1).

Aber doch nicht unverbunden. Das lumen primae veritatis dringt herab zum menschlichen Intellekt und, wenn es Aufnahme findet, erleuchtet und vermehrt es denselben. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndum, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus (S. th. I q. 12 a. 5). Dann haben wir im Leben eine doppelte Kenntnis von dem Göttlichen: eine nach unserer Art, in welcher der Intellekt die Prinzipien der Sinnlichkeit zum Erweisen des Göttlichen nimmt. Die menschliche Vernunft erkennt danach das Göttliche mittelst der Erkenntnis der geschaffenen Dinge. Das ist die contemplatio Dei per creaturas. Die natürliche Erkenntnis des Geistes beginnt nämlich mit der sinnlichen Wahrnehmung und steigt von da durch Denken (per ratiocinium) zu dem Begriff des Absoluten auf, zu der Erkenntnis, dass Gott ist und dass er die absolute Ursache von allem ist. So haben die Philosophen eine Wissenschaft von den göttlichen Dingen überliefert, indem sie die divina scientia die erste Philosophie nannten. Die menschliche Erkenntnis des Göttlichen ist aber unvollkommen, weil sie von dem irrtumsfähigen Geist ausgeht und weil ihr Fundament in keinem proportionierten Verhältnis zu dem darauf gebauten Schlusse steht. Wir können durch Vernunft auch nur das Dasein Gottes erkennen, sein Wesen aber nur sehr unvollkommen. Da setzt eine andere Betrachtung ein, qua videtur Deus immediate per suam essentiam. Das ist die Betrachtung nach Art des Göttlichen selbst, so dass das Göttliche gemäss sich selbst erfasst wird, was uns allerdings in seiner Vollendung im Zustand des Lebens unmöglich ist. Doch wird uns im Leben eine gewisse Mitteilung jener Erkenntnis und eine Verähnlichung mit der gött-

lichen Erkenntnis zuteil, soweit wir durch den uns eingegossenen Glauben der ersten Wahrheit wegen ihrer selbst anhangen. Zu ihr kommt der Mensch per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam, et haec est doctrina theologiae. Und wie Gott daraus, dass er sich erkennt, auch das andere nach seiner Weise erkennt, nämlich durch einfache Intuition, nicht durch diskursives Denken, so gelangen wir von dem, was wir im Glauben ergriffen haben, indem wir der prima veritas anhängen, zur Erkenntnis anderer Dinge auf unsere Weise, nämlich diskursiv vorgehend von den Prinzipien zu den Schlüssen. (Super Boeth. de trin. prooem. 2, 2).

II. Abschnitt.

Offenbarung und Vernunft — Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit.

Cap. I.

Die formalen Prinzipien der Offenbarung und die Vernunft.

§ 8.

Dreifache Stufenfolge der Information.

Eine vollendete Erkenntnis des göttlichen Wesens, die unabhängig sowohl von Denkprinzipien als auch von Glaubensinformation in der intuitiven Anschauung der divina essentia in der visio Dei besteht, ist mit wenigen Ausnahmen dem Menschen erst nach dem Tode beschieden. Wir müssen also, um in unserer Erkenntnis über das von den sinnlichen Prinzipien Dargebotene hinauszukommen, nach der Mitteilung (participatio) jener überirdischen, von der prima veritas ausgehenden Erkenntnis trachten. Diese wird uns in der Offenbarung geboten. Die Offenbarung ist die direkte oder indirekt durch Engel oder Menschen vermittelte, aber immer durch das lumen gratiae gewährte Mitteilung der göttlichen Wahrheit. Ea quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplationem hominis nisi Deo reveclante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur

a Deo mittente fidei praedicatores (S. th. II, II q. 6 a. 1). Die göttliche Offenbarung hat also verschiedene Wege, um sich der Vernunft des Menschen mitzuteilen. Gemäss den drei Stufen der Erkenntnis, der natürlichen, der Erkenntnis im Lichte der prima veritas und der zukünftigen vollendeten lässt sich auch eine dreifache Information der menschlichen Vernunft durch Gott unterscheiden, ein natürliches Ueberfliessen des lumen divinum in der fides infusa, eine symbolische, lehrhafte Mitteilung in der Prophetie und eine absolute visio Dei der Seligen und einiger besonders Begnadeter.

§ 9.
Der raptus.

Nur wenige erhalten direkte Kunde der ewigen Wahrheit. Dies ist bei dem unendlichen Abstande der mit dem Leibe verbundenen Vernunft von dem Quell der Wahrheit nur möglich, wenn der Mensch, abgezogen von aller Sinnlichkeit, für Momente in die Nähe der divina essentia erhoben wird (rapitur). Der raptus ist die höchste Gnade dieses Zeitlebens, er führt zur visio beatifica und wird nur wenigen Erwählten zuteil, wie zum Beispiel dem Apostel Paulus vor Damaskus. Der Natur des Menschen ist es angemessen, dass er nach dem Göttlichen strebt per sensibilium apprehensionem gemäss Römer 1, 20: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur. Aber jene Art, dass jemand zum Göttlichen erhoben wird cum abstractione a sensibus, ist dem Menschen nicht naturgemäss. Aber es ist auch nicht gegen die Natur, wenn der Verstand von Gott durch Entrückung erhoben wird, sondern supra facultatem naturae (S. th. II, II q. 176 a. 1), wie ja auch in raptu virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum

naturam in id quod est supra naturam (ibid. a. 5). Der raptus hat Aehnlichkeit mit der Ekstase, doch fügt er darüber hinaus noch etwas hinzu, nämlich eine gewisse Heftigkeit (ibid. a. 2). Es besteht ein Unterschied in der visio Dei der Entrückten und derjenigen der abgeschiedenen Seelen. Von den Seligen, die Gott schauen, findet ein Ueberfliessen der Einsicht statt, fit redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde secundum ipsam regulam divinae visionis anima intendit et phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur. Et ideo non est similis ratio (S. th. II, II q. 176 a. 5). Die divina essentia kann von dem kreatürlichen Intellekt nur durch das lumen gloriae, das Licht der himmlischen Verklärung geschaut werden. Auf doppelte Weise ist dies möglich; einerseits nach Art einer immanenten Form, diese macht die Seligen im Himmel zu Heiligen; andererseits ist eine Anteilnahme möglich nach Art eines vorübergehenden Erleidens, das ist die prophetische Erleuchtung. Und daher hat solcher raptus auch einige Beziehung zur Prophetie (ibid. a. 3).

§ 10.

Die prophetische Offenbarung.

Die Propheten sind Mittler zwischen Gott und den Menschen auf dem Wege der herabsteigenden Offenbarung der Wahrheit. In ihnen manifestiert sich das Licht der ewigen Wahrheit, so dass sie Verkünder derselben werden können. Nicht jedes Schauen ist Offenbarung, sed quando cum visione habetur significatio et intellectus eorum quae videntur, tunc est revelatio. Alles, was offenbar wird, ist Licht. Zur Prophetie ist ein lumen intelligibile erforderlich, welches über das Licht der natürlichen Vernunft hinausgeht. Die Erleuchtung

besteht darin, dass Gott das Erkenntnisvermögen des Menschen erhebt und erhellt, damit er die übernatürlichen Wahrheiten in sich aufnehme: prophetia est quaedam supernaturalis cognitio (de verit. q. 12 a. 7). Das prophetische Licht ist in der Seele des Propheten nach Art cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis, nicht in einer dauernden Form wie in den Seligen. Das Prinzip desjenigen, was in göttlicher Erleuchtung prophetisch geoffenbart wird, ist die prima veritas selbst, welche aber die Propheten an sich selbst nicht sehen. Sie können die divina essentia nicht schauen wie die Seligen, ihre Erkenntnis ist nicht so vollkommen, weil sie a longe aspicientes sind (Hebr. 11, 13). Ihre Erleuchtung gleicht einem Spiegelbild: huiusmodi illustratio mentis propheticae potest dici speculum, inquantum ibi resultat similitudo veritatis divinae praescientiae (S. th. II, II q. 173 a. 1).

Durch das donum prophetiae wird dem menschlichen Geist etwas verliehen über das hinaus, was sich auf die natürliche Fähigkeit erstreckt, sowohl was die Urteilskraft anbelangt, durch den Einfluss der intellektuellen Erleuchtung, als auch was die Aufnahme und die Vorstellung der Dinge anbelangt, die durch gewisse species geschieht. Der Mensch nämlich erläutert seinem Schüler die Dinge durch Bezeichnung in Worten, aber er kann ihn nicht innerlich erleuchten, wie es Gott tut, indem er die species intelligibiles dem Geiste einprägt (ibid. a. 2). Die Prophetie ist also eine gewisse Erkenntnis, die dem Intellekt des Propheten aus göttlicher Offenbarung nach Art einer Lehre eingeprägt wird (S. th. II, II q. 171 a. 6).

Damit ist zugleich die Wahrheit der prophetischen Mitteilung verbürgt. Denn die Wahrheit der Erkenntnis ist dieselbe im Schüler wie im Lehrenden, weil die Erkenntnis des Lernenden auf Aehnlichkeit mit der Erkenntnis des Lehrenden

beruht, zumal in der prophetischen Erkenntnis, die ohne das Medium von Worten in direkter Einprägung stattfindet. Von der prima veritas geht die Offenbarung als ein einheitlicher, gleichmässiger Lichtstrom aus: formale in cognitione prophetica habet unitatem speciei licet sint diversa quae per divinum lumen prophetice manifestantur (S. th. II, II q. 171 a. 3). Auch dadurch wird die Wahrheit der prophetischen Erkenntnis gewährleistet: oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae (ibid. a. 6). Die natürliche Erkenntnis kann fehlgehen, die übernatürliche, die Offenbarung, dagegen ist unfehlbar, da Gott selbst für deren Wahrheit Bürgschaft leistet.

Der Höhe und Unbegreiflichkeit der im lumen divinae veritatis geoffenbarten Wahrheiten entsprechend muss auch die prophetische Apperzeption gehoben und gestärkt werden, da der menschlich-sinnlichen Vernunft entsprechend die göttliche Wahrheit nur per conversionem ad phantasmata aufgenommen werden kann. Ist das Objekt der Offenbarung dem natürlichen Erkenntnisvermögen unfassbar, so müssen neue geistige Erkenntnisbilder mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung gewonnen werden. Das intellektuelle Erkennen geschieht nämlich in Gemässheit einer intelligiblen Aehnlichkeit. Auch Augustin sagt: habet animus nonullam speciei notae similitudinem. Wo diese Aehnlichkeit nicht vorhanden ist, muss sie durch Verähnlichung, assimilatio scientis ad rem scitam (c. gent. II, 60) erreicht werden. Dies geschieht in der Offenbarung. Similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis (S. th. II, II q. 173 a. 2 ad 2). Also auch die sinnliche Darstellung und der Ausdruck des Erkenntnisbildes ist nach Thomas ein

Werk des dem Geiste eingegossenen Lichtes, daher übernatürlich. Sicut in eo qui ex signis scientiam accipit signorum cognitio est via ducens ad res ipsas: ita e voncerso in eo qui significat aliquid cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum; non enim potest aliquis rei quam ignorat congrua signa adhibere et secundum hoc formatio imaginariae visionis in propheta supernaturalis existit (de verit. 12, 7 ad 5).

Die eigentliche prophetische Erleuchtung besteht also in einem umwälzenden Eingriff des göttlichen Prinzips in die Vernunfttätigkeit des erleuchteten Mediums. Nicht bloss übernatürlicher Ideengehalt wird ihm eingeprägt, sondern auch die Ausdrucksformen für die sinnfällige Darstellung werden ihm mitgeteilt. Dieser Erhöhung seiner geistigen Fähigkeiten aus dem Bereiche der natürlichen Vernunft in eine übernatürliche Erkenntnissphäre ist sich der Inspirierte wohl bewusst und hat über die ihm zuteil gewordene Offenbarung grösste Gewissheit. Er redet daher in diesem Falle „im Namen Gottes". Unde ex persona Domini loquebantur (prophetae) dicentes ad populum: „Haec dicit Dominus," quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis (S. th. II, II q. 173 a. 3 ad 3). Auch der prophetische Geist lebt nicht immer in der Höhe der göttlichen Wahrheitserkenntnis, auch er wird sonst per quendam instinctum occultissimum unterrichtet, welchen, wie Augustin sagt, nescientes humanae mentes patiuntur. Wenn er aber modo impressionis transeuntis eine ausdrückliche Offenbarung erlebt hat, so hat er darüber völlige Gewissheit. De his quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam

certitudinem habet, et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata, . . . alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset; . . . sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu vel per spiritum proprium (ibid. q. 171 a. 5).

§ 11.

Die einfache Inspiration.

Es gibt also neben der speziellen prophetischen Erkenntnis noch eine einfache Inspiration, insofern die durch die natürliche Kraft unseres Intellektes erkennbaren Objekte unter der inspirativen Erleuchtung mit grösserer Klarheit und Sicherheit erkannt werden (de verit. q. 12 a. 3). Die einfache Inspiration ist unvollkommener gegenüber der höheren. Si lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem (S. th. II, II q. 173 a. 3). Die Erkenntnis, die wir durch natürliche Vernunft haben, erfordert zweierlei, nämlich Erkenntnisbilder, die aus dem Sinnlichen genommen sind, und das natürliche Licht der Einsicht, durch dessen Tätigkeit wir die intelligiblen Begriffe aus ihnen abstrahieren. Inbezug auf beides wird die menschliche Erkenntnis durch die revelatio gratiae unterstützt. Denn es wird sowohl das natürliche Licht des Intellekts gestärkt durch den Einfluss des lumen gratuitum, und es werden auch Erkenntnisbilder in der Einbildungskraft des Menschen geformt, welche die göttlichen Dinge mehr zum Ausdruck bringen

als diejenigen, die wir auf natürliche Weise von den Sinnen empfangen (S. th. I q. 12 a. 13). Es verhält sich hier in einem kleineren Massstabe ganz ähnlich wie bei der stärkeren prophetischen Erleuchtung. Doch werden die beiden Faktoren der revelatio gratiae nicht wie in der Prophetie gleichzeitig, sondern getrennt und durch verschiedene Funktionen den Menschen zuteil.

Bei der einfachen Inspiration kommt das Licht der ewigen Wahrheit nicht in so vollem, starkem Strom und nicht so unvermittelt in die empfangende menschliche Vernunft, sondern successive und in vermittelnden Stufenfolgen. Die reine Wahrheit zu schauen, ist im allgemeinen der menschliche Intellekt in diesem Zeitleben nicht fähig: intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata (S. th. I q. 111 a. 1). Darum ist sie in menschliche Bilder gekleidet; illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque (ibid. II, II q. 176 a. 5). Es ist also eine Transformation der abstrakten Wahrheit in Richtung auf das menschliche Fassungsvermögen notwendig, und diese Umwandlung der intelligiblen Ideen in sinnbildliche Erkenntnisform ist das Amt der Engel, durch die das Licht der Wahrheit in seinem Abstieg hindurchgeht. Die Engel setzen den Menschen die intelligible Wahrheit unter Aehnlichkeit mit dem Sinnlichen (sub similitudinibus sensibilium) vor. Auch Dionysius sagt in Cael. hier. cap. I, dass es unmöglich ist, dass uns das göttliche Licht anders leuchte als durch heilige Schleier verhüllt (varietate sacrorum velaminum circumvelatum). In cap. IV sagt dann Dionysius, dass die Offenbarungen des Göttlichen zu den Menschen gelangen unter Vermittelung der Engel. Dieselbe fast gnostische An-

schauung von der Vermittlung der ewigen Wahrheit, die auf das aristotelische Evolutionsprinzip von Form und Stoff zurückzuführen ist, hat auch Thomas. Nach seiner Ansicht ist es in der Natur so geordnet, dass das Höchste der nächstniederen Gattung (species) der Kreaturen in einer höchsten Analogie an das Niederste der nächsthöheren Gattung anstreift (de verit. q. 15 a. 1). Der leitende Gedanke über die illuminatio und locutio angelorum ist, dass eine Erleuchtung immer von oben nach unten geht, also von den höheren Engelkreisen auf die niederen, die dadurch eine purgatio ab ignorantia erfahren (de verit. q. 9), und von da auf den Menschen. Sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt angelis inferiores per eos illuminantur (S. th. I q. 111 a. 1). Die illuminatio, die eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit ist, erstreckt sich nach zwei Seiten, nämlich darauf, dass der untergeordnete Intellekt durch die Aktion des höheren gestärkt wird, und darauf, dass dem niedrigeren Intellekt die intelligiblen Species vorgesetzt werden, die in dem höheren sind, damit sie von dem niedrigeren erfasst werden können. Und zwar geschieht dies bei den Engeln, indem der höhere Engel die gesamte begriffene Wahrheit gemäss der Kapazität des niedrigeren mitteilt. Sogar die explicatio credendorum geschieht in der göttlichen Offenbarung, die durch die Engel zu den Menschen gelangt, indem immer der höhere Intellekt den niedrigeren unterrichtet.

§ 12.

Stärkung der menschlichen Perception.

So wird die Erkenntnis der Wahrheit von Stufe zu Stufe undeutlicher. Schon der Engel schaut durch bloss natürliche

Erkenntniskräfte noch nicht Gottes Wesen, sondern erkennt es nur analog durch das lumen gloriae wie die Seligen, ohne es jedoch ganz zu begreifen. Noch unsicherer ist demnach die Erkenntnis der Wahrheit, wie sie zu den Menschen gelangt (cf. S. th. II, II q. 5 a 1). Die Wahrheit ist zwar von Gott und daher untrüglich, in der subjektiven Aufnahme derselben in den menschlichen Geist durch Vermittlung der Engel ist zwar auch kein Irrtum im Sinneneindruck vorhanden; wohl möglich aber ist ein Irrtum durch falsches Urteil des Geistes, indem von seiten des Willens eine corruptio des Intellekts, eine Verführung, stattfindet, wie es auch im ersten, bis dahin sündlosen Menschen geschah. Das liegt an der Art der menschlichen Erkenntnis, die diskursiv ist. Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturae. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum: et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius. Da unsere Urteilssicherheit unzulänglich und schwach ist, so wird unser Erkennen und Wissen gehoben durch eine mitgeteilte Aehnlichkeit der göttlichen Intuition, und zwar geschieht dies durch die dona gratiae des heiligen Geistes. Durch sie wird der Mensch in seiner aufstrebenden Erkenntnis des Göttlichen vervollkommnet, weshalb sie auch perfectiones heissen. Durch seine eigenen Intellektualtugenden ist der Mensch nicht eingestellt auf die göttliche Inspiration. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones (quam virtutes) secundum quas sit dis-

positus ad hoc, quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficatur prompte mobilis ab inspiratione divina (S. th. I, II q. 68 a. 1). Nicht Offenbarungsstoff wird durch die dona geliefert, sondern die Empfangsapparate derselben werden gestärkt. Es ist keine eigentliche revelatio mehr, aber eine confortatio und elevatio, was das Wesen der Gnadengaben ausmacht. Wie sich einerseits die Offenbarungen Gottes in der revelatio per angelos zur Auffassungsweise des Menschen herablassen, so muss andererseits der Mensch durch eine innerliche Einwirkung Gottes gehoben werden, damit er zur Aufnahme desjenigen befähigt werde, was sein natürliches Fassungsvermögen übersteigt. Sicut a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus (de verit. q. 1 a. 4). Das Prinzip der Erkenntnis wird durch die Gnade auf eine höhere Stufe näher der prima veritas versetzt, und von hier aus hat der Mensch einen anderen, grösseren Gesichtswinkel; denn aliqua cognitio, quanto altior est, tanto est magis unita et ad plura se extendit (I sent. prol. I, 2 c). Die drei habitus speculativi, in die Thomas nach der aristotelischen Lehre das höhere Seelenvermögen einteilt, intellectus, scientia und sapientia sind die Aufnahmeapparate der Offenbarung und die Mittel der Erhöhung. Von dem höheren Standpunkt aus hat der Mensch infolge des lumen gratuitum eine höhere Einsicht, ein höheres Wissen und eine höhere Weisheit, die Thomas, weil durch den heiligen Geist verliehen, nun als donum intellectus, donum scientiae und donum sapientiae bezeichnet. Die drei dona bewirken in der

höheren Ordnung des übernatürlichen Erkennens dasselbe, was die erworbenen Intellektualtugenden in der niederen Ordnung der natürlichen Erkenntnis leisten. Wie der Intellekt durch sein natürliches Licht das Wesen der natürlichen Dinge auffasst und damit die principia conclusionum als Grundlagen menschlicher Wissenschaft gewinnt, so erfasst er als donum durch sein übernatürliches Licht das Verständnis der Objekte des Glaubens, welches der heiligen Wissenschaft als Grundlage dient. Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet ei assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur (S. th. II, II q. 8 a. 6). Die dona scientiae und sapientiae beziehen sich im Gegensatz zur Einsichtsfähigkeit des donum intellectus auf die urteilende Tätigkeit des menschlichen Geistes. Et ideo scire, quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum se ipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae (ibid. q. 9 a. 2). Das donum scientiae richtet sich auf die Sicherheit des Glaubens. Nur diejenigen besitzen es, welche ex infusione gratiae ein sicheres Urteil haben über credenda und agenda (ibid. a. 3). Wer aber nicht nur weiss, was zu glauben nötig ist, sondern auch versteht, den Glauben zu befestigen und andere zum Glauben zu bringen und Widersacher zu widerlegen, der hat ein donum scientiae, welches ponitur inter gratias gratis datas, welches nur wenigen zuteil wird (ibid. q. 9 a. 1). Die dona sind vollkommener als die intellektuellen Tugenden, aber nicht als die theologischen. Der Tugend des Glaubens entspricht das donum intellectus und dann erst als nicht inkonvenient bewiesen das donum scientiae. Das donum scientiae ist zwar würdiger als die scientia acquisita, weil wir alles im untrüglichen Lichte der prima veritas

wissen, aber es bezieht sich auch nur auf menschliche oder kreatürliche Dinge, nicht auf göttliche. Denn wenn auch das, was Gegenstand des Glaubens ist, göttliche und ewige Dinge sind, so ist dennoch der Glaube selbst etwas Zeitliches in der Seele des Glaubenden. Auf die himmlischen Dinge selbst richtet sich das donum sapientiae: circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti (S. th. II, II q. 45 a. 2), welches nach Jac. 3,15 de sursum descendens ist (ibid. a. 1). Eine derartige Naturverwandtschaft zu den göttlichen Dingen geschieht durch die Liebe, die uns mit Gott vereint.

§ 13.

Erhöhung der Vernunft durch habitus fidei.

Zu den drei dona kommt noch als letzter Ausläufer der göttlichen Inspiration der habitus fidei divinitus infusus. Auch dieser ist eine infusio luminis gratuiti und geht mit einer Erhöhung der menschlichen Vernunftfähigkeiten einher: sicut per alios habitus virtutum homo videt quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis (S. th. II, II q. 1 a. 4). Da der Mensch durch Zustimmung zu dem, was Gegenstand des Glaubens ist, über seine Natur erhoben wird, ist es notwendig, dass hoc ei insit ex supranaturali principio interius movente, quod est Deus (ibid. q. 6 a. 1). Daher ist der Glaube, soweit er die Zustimmung betrifft als den ersten Akt des Glaubens, von Gott her, der innerlich durch Gnade bewegt. Er ist ein interior instinc-

tus Dei invitantis (ibid. q. 2 a. 9) und verhilft zur Erkenntnis, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile (S. th. I q. 12 a. 13 ad 3). Das Erkennen eines cognoscibile verlangt eine visio, die ohne Gottes inspirative Vermittelung fehlen würde. Denn diese Determination geht nicht hervor aus dem Schauen des Glaubenden, sondern aus dem Schauen dessen, dem geglaubt wird, das ist Gottes. Gott weiss die Wahrheit, und wir partizipieren an diesem Wissen durch das übernatürliche Licht der fides infusa. Wir haben dadurch noch nicht die absolute Erkenntnis des Göttlichen, aber doch eine praelibatio brevis cognitionis, quam in futuro habemus (de fide a. 9 ad 9).

§ 14.

Wesen der Offenbarung.

Allenthalben ist also das von Gott herabkommende lumen gratiae tätig, die menschliche Vernunft, wo und wie sie sich ihm öffnet, zu erhöhen und zu vervollkommnen. Gratia est perfectior quam natura: unde non deficit in his, in quibus homo perfici potest (S. th. II, II q. 9 a. 1). Die Gnade ist das medium inter naturam et gloriam (S. th. I q. 62 a. 3) oder quaedam inchoatio gloriae in nobis (S. th. II, II q. 19 a. 7). Sie hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie, addiert ihr etwas zu. Altiora intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae quod dicitur lumen gratiae, inquantum est natura superadditum (S. th. II, I q. 109 a. 1). Durch die Gnade besitzen wir eine vollkommenere Erkenntnis von Gott, als durch die natürliche Vernunft. Thomas beruft sich hierbei auf 1. Cor. 2,10, wonach uns Gott durch seinen Geist Dinge offenbart, quae nemo principum

huius saeculi novit, i. e. philosophorum (S. th. I q. 12 a. 13). Das lumen gratuitum ist eine Verstärkung des lumen naturale, und beide sind nichts anderes als quaedam impressio veritatis primae. Das Wesen der revelatio gratiae besteht also darin, dass wir, durch den Erkenntnisstrahl der prima veritas getroffen und erleuchtet, in diesem Lichte zu einer höheren Erkenntnis der intelligiblen Dinge gelangen und in ihm Richtung und Schwungkraft bekommen, um uns zu immer vollkommenerer Erkenntnis der divina essentia aufschwingen zu können der prima veritas entgegen, die unser letztes und höchstes Ziel ist.

Cap. II.

Die materialen Tatsachen der Offenbarung und die Vernunft.

§ 15.

Wesen und Prinzipien der sacra doctrina.

Das formale Prinzip der Offenbarung ist die prima veritas, die materialen Tatsachen derselben sind diejenigen, die uns im Lichte der prima veritas offenbart worden sind. Das eigentliche Subjekt-Objekt ist Gott, der sich selbst offenbart. Auf ihn muss alles, was als Offenbarung gelten soll, Bezug haben, und es kommt hier nur in Betracht, inquantum per haec ordinamur ad Deum et eis etiam assentimur propter divinam veritatem (S. th. II, II q. 1 a. 1). Die Offenbarung ist im materialen Sinne eine Wissenschaft, die scientia Dei et beatorum. Wie es zwei Wege der Erkenntnis gibt, den durch vernünftiges

ratiocinium und den durch Offenbarung vermittelten, so gibt es auch zwei Arten von Wissenschaften, die philosophischen und die Offenbarungs-Wissenschaften. Die sacra doctrina ist eine Wissenschaft, die hervorgeht aus Prinzipien, die bekannt sind durch das Licht einer höheren Wissenschaft, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen. Wie nun die Musik die Prinzipien glaubt, die ihr von der Arithmetik geliefert sind, so glaubt die heilige Wissenschaft die Prinzipien, die ihr von Gott offenbart sind (S. th. I q. 1 a. 2). Sie knüpft daher an die höchsten Prinzipien an, die es gibt.

§ 16.

Notwendigkeit der Offenbarung.

Durch die Erleuchtung von seiten Gottes kann alles, Göttliches und Menschliches, erkannt werden; die Offenbarung, die durch irgendein Licht geschieht, kann sich auf alles erstrecken, was sich unterhalb jenes Lichtes befindet (S. th. II, II q. 171 a. 3). Vor allem die prophetische Offenbarung ist sehr weitreichend: prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam. Selbst solche Wahrheiten, welche die Vernunft durch sich selbst aufzufinden fähig wäre, mussten als Glaubenswahrheiten geoffenbart werden, weil sie sonst bei den vielen Hindernissen, die sich dem Erkenntnisstreben entgegenstellen, wie complexionis indispositio, cura rei familiaris und pigritia, dem weitaus grössten Teil der Menschen immer unbekannt bleiben würden. Nur im Wege der Offenbarung konnten sie geistiges Gemeingut werden (c. gent. I. 4).

Durch die natürliche Vernunft können wir nur urteilen secundum quod est similitudo primae veritatis (de verit. I, 4), und so ist die erste Wahrheit Gegenstand und Richtschnur auch in unserer natürlichen Erkenntnis, da alles Geschaffene die Zeichen und Spuren der göttlichen veritas prima an sich trägt (c. gent. I, 8). Weil aber so viele Mittelglieder zwischen unserem Denken und der ewigen Wahrheit liegen, muss der Verstand eine lange Reihe von Schwierigkeiten überwinden, bis die Angleichung (adaequatio) der menschlichen Erkenntnis an die göttliche Wahrheit erfolgt ist, wobei mancherlei Irrtümer vorkommen können. Diese Schwierigkeiten werden aber weggeräumt oder übersprungen durch das Gnadengeschenk der Offenbarung. Die adaequatio geht durch sie viel schneller und sicherer vor sich. Ea quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis (S. th. II, II q. 171 a. 3). Es ist also notwendig für den Menschen, nach Art des Glaubens nicht nur das aufzunehmen, was über der Vernunft ist, sondern auch das, was durch Vernunft erkannt werden kann; und zwar aus drei Gründen: erstens, um schneller zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu gelangen; zweitens, damit die Erkenntnis Gottes gemeinschaftlicher sei, und drittens wegen der grösseren Sicherheit gegenüber der deficiens ratio (ibid. q. 2 a. 1).

§ 17.

Vernunft- und Glaubenswahrheiten.

Nur weniges kann zur sacra doctrina die menschliche Vernunft aus dem eigenen natürlichen Lichte beitragen. Eigentlich kann sie nur die Grundlagen der heiligen Wissenschaft, die

praeambula fidei aufbauen. In ihrer höchsten Seelenpotenz, der mens, hat sie das Vermögen der kontemplativen Betrachtung nach dem schliessenden induktiven Aufstieg der ratio, und mit ihrem Auge, obwohl es von Sünde verdunkelt ist, vermag der Mensch zwar nicht Gott zu schauen, aber doch mit Gewissheit seine Existenz zu beweisen (de verit. q. 15). Denn es hat die Menschenseele in dem, was in ihr das Höchste ist, etwas, womit sie anstreift an das, was sonst der Engelnatur eigen ist, dass sie nämlich einiges unmittelbar und ohne Untersuchung erkennt (ibid. q. 16 a. 1). Die ersten Prinzipien unseres Intellekts ragen also in die Sphäre des Uebersinnlichen hinein und können einiges der göttlichen Wahrheit aus sich zur Erkenntnis bringen. So kann der Mensch durch Vernunft wohl das Dasein Gottes erkennen und beweisen, aber sehr wenig über sein Wesen bestimmen. Quaedam quae in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis: sicut Deum esse et Deum esse unum et alia huiusmodi (S. th. II, II q. 1 a. 5). Die Vernunfterkenntnisse, die der Mensch von Gott und den göttlichen Dingen haben kann, beschränken sich auf Dasein und Einheit Gottes, sein absolutes Wesen, die Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen. Was darüber hinausliegt, ist dem menschlichen Verstande nicht mehr proportioniert, da es über den Kausalzusammenhang der Welt hinausgeht, und kann ihm nur durch Offenbarung mitgeteilt werden, welche die philosophischen Erkenntnisse ergänzt. Solche übernatürlichen, der blossen Vernunft nicht erreichbaren Wahrheiten sind: die Trinität, die Menschwerdung des Logos, Erbsünde und Erlösung durch Christi Opfertod, überhaupt die ganze Christologie, die Sakramente, die Auferstehung der Toten, das Weltgericht, das Fegefeuer, die ewige Seligkeit und Verdammnis. Auch die zeitliche Schöpfung der Welt ist bei

Thomas im Gegensatz zu Albertus Magnus eine Offenbarungswahrheit: mundum incepisse aut durationis initium habuisse sola fide tenetur. Augustin und Richard von Sanct Victor hatten eine Erkenntnis der Trinität durch die natürliche Vernunft für möglich gehalten. Anselm hatte sogar eine spekulative Konstruktion derselben, wie auch der Inkarnation mittels platonischer Doktrinen versucht. Dem tritt Thomas energisch entgegen: impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire: per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat (S. th. I q. 32 a. 1). Dem Glauben wird Abbruch getan, wenn man die Offenbarungswahrheiten nicht einfach als solche hinnimmt. Sie übersteigen die menschliche Vernunft, sind übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Unbegreiflichkeit vieler Glaubenswahrheiten ist kein Grund, sie zu verwerfen, es wäre vielmehr töricht, wenn der Mensch nicht einsehen wollte, dass für seine unvollkommene Intelligenz vieles unbegreiflich sein müsse, was höheren Intelligenzen klar ist (c. gent. I, 3). Die menschlichen Vernunftprinzipien sind viel zu klein und eng, um diese übermenschlichen, göttlichen Wahrheiten in ihre Deduktionen schliessen zu können. Hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostri secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi (S. th. I q. 88 a. 1 ad 3). Es ist ein höheres Wissen. Ueber dem in der Sphäre der Sinnlichkeit ruhenden Bau der menschlichen Wissenschaften, dessen oberstes Geschoss die πρώτη φιλοσοφία ist, baut sich als seine Vollendung die heilige Wissenschaft, die sacra doctrina, auf.

§ 18.

Offenbarung in der Bibel.

Gott und den Seligen sind die rationes credibilium bekannt, die ihnen gegenüber nicht Gegenstand des Glaubens, sondern des Schauens sind. Die mitgeteilte und mitteilende Offenbarung dieses göttlichen Wissens ist uns in der heiligen Schrift gegeben, in der Gott unmittelbar Gegenstand unseres Erkennens ist, da er sich hierin nicht mehr durch das Wesen der kreatürlichen Dinge wie in der Natur, sondern durch sich selbst offenbart. Um dieser Tatsache willen ist die Schrift bindende Autorität (S. th. I. q. 1 a. 8). Allem Zweifel an der Wahrheit der Offenbarung ist damit seine Berechtigung genommen, da dieselbe auch durch die erfüllten Weissagungen und die verschiedenen Wunder erwiesen ist. Hatte Abälard in bezug auf das unbewiesene Glauben der Offenbarungstatsachen gelehrt: levis est corde, qui credit cito, so wendet sich Thomas dagegen: Wenn wir einer solchen Lehre, für welche die Vernunft keinen Beweis hat, Glauben schenken, so ist es nicht Leichtgläubigkeit. Denn die Wahrheit des Christentums, die unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit der göttlichen Weisheit, der es sein Dasein verdankt, ist durch Wunder verschiedener Arten bezeugt, durch Krankenheilungen, Erweckungen von den Toten und, was noch mehr ist, durch das Wunder der Ausgiessung des heiligen Geistes, der Inspiration, namentlich durch die wunderbaren Erleuchtungen ungelehrter, schlichter Menschen, sowie durch die Bekehrung der Welt zu einer Lehre, deren Sieg über die Gemüter selber ein augenscheinliches und von den Propheten vorausgesagtes Wunder ist. Aus rein menschlichen Ursachen liesse sich die Christianisierung der Welt gar nicht erklären (c. gent. I, 6).

§ 19.

Autorität der Bibel und der Kirche.

Durch die sie begleitenden wunderbaren Tatsachen ist die göttliche Urheberschaft der in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarungen verbürgt und mit der Autorschaft auch ihre Autorität. Auctor principalis sacrae scripturae est Spiritus sanctus, homo est autem auctor instrumentalis (Quodl. VII a. 14 ad 5). Bei der schriftlichen Fixierung der Offenbarung zur Lehre wirken also zwei Faktoren zusammen, der inspirierende Gott als prinzipale Ursache und der inspirierte Prophet oder Apostel als instrumentale. Die prinzipale Ursache handelt kraft der eigenen Form, der auch die Wirkung verähnlicht wird, wie z. B. das Feuer infolge seiner Hitze erwärmt. Die instrumentale Ursache aber handelt nicht kraft ihrer eigenen Form, sondern dadurch, dass sie von der prinzipalen Ursache bewegt wird. Deshalb ist auch die Wirkung nicht dem Instrumente, sondern der hauptsächlichen Ursache ähnlich, wie ja der Tisch nicht dem Beile verähnlicht wird, sondern jener Idee, die dem Handwerker vor Augen schwebt (S. th. III q. 62 a. 1). Auf diese Weise ist in der schriftlich fixierten Offenbarungswissenschaft, die in der heiligen Schrift enthalten ist, durch die von Gott ausgehende Bewegung ein vollkommenes Abbild der göttlichen Idee als der Hauptursache hergestellt. Die göttlich offenbarten Wahrheiten haben daher nicht nur rationem probabilem, sed et necessariam, quamvis eam nostram praesentiam contingat latere (de fide a. 9 ad 1). Darum ist es nötig, dass man der Autorität derjenigen Glauben schenkt, denen die Offenbarung zuteil und durch die sie mitgeteilt ist, allerdings nur den kanonischen Aposteln und Propheten. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui cano-

nicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuerit aliis doctoribus facta (S. th. I q. 1 a. 8). Da es Gottes veritas prima ist, deren Kristallisationen in den Aussprüchen der heiligen Schrift niedergelegt sind, so ist die sacra scriptura regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut. 4,2: Non addetis ad verbum, quod loquor vobis, neque auferetis ab eo (S. th. II, II q. 1 a. 9). In dieser letzten Ausführung exemplifiziert Thomas selber, wie er die Lehre von der Autorität der Schrift auffasst. Die Berufung „es steht geschrieben", ist von bindender Autorität. Das in der Offenbarung empfangene und in der heiligen Schrift überlieferte Wissen Gottes übernimmt die Kirche, und ihre Lehrer bauen dasselbe in der Erklärung des richtigen Sinnes und in der Fixierung desselben in kirchlichen Symbolen zur lehr- und lernbaren heiligen Wissenschaft oder Theologie aus. Infolgedessen überträgt sich die Autorität der heiligen Schrift auch auf die Kirche, und da die Kirche auch in ihrer Gesamtheit inspiriert wird, so stellt Thomas die These auf: ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis (S. th. II, II q. 1 a. 9).

§ 20.

Die sacra doctrina gegenüber den weltlichen Wissenschaften.

Aus dem hohen Inhalt und der Autorität der heiligen Wissenschaft ergibt sich, dass sie unter allen Wissenschaften die höchste Stelle einnimmt tum propter certitudinem tum propter dignitatem materiae (S. th. I q. 1 a. 5). Ihre Sicherheit hat sie von der Bürgschaft Gottes. Die weltlichen Wissenschaften, an deren Spitze die Philosophie steht, erhalten ihre

Gewissheit aus dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft, die heilige Wissenschaft dagegen empfängt sie von dem Lichte der göttlichen Wissenschaft. Ihre hohe Würde hat sie daher, dass sie eine Wissenschaft der die Vernunft übersteigenden Dinge ist, während die übrigen Wissenschaften sich mit dem befassen, was der Vernunfterkenntnis zugänglich ist. Daher kommt es, dass die sacra doctrina den anderen Wissenschaften gegenüber eine richterliche Stellung einnimmt, und dass diese ihr dienen müssen wie die Mägde der Herrin. Sie ist caput et principium et ordinatrix omnium scientiarum. Insbesondere ist sie auch in einem höheren Sinne Weisheit als selbst die Metaphysik, weil sie die höchsten Ursachen betrachtet per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam. Die Metaphysik weiss von dem Göttlichen nur vermittelst des Endlichen, nicht unmittelbar von Gott selbst: ex quo patet, quod haec scientia (scil. theologia) est altior illa divina quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat (Opusc. 70 q. 2 a. 2). Noch höher ragt die Theologie über die anderen menschlichen Wissenschaften hinaus, die nach dem Abstand ihrer Objekte von dem Erkenntnisobjekt der heiligen Wissenschaft ihre Rangverhältnisse haben.

§ 21.

Verschiedene Methoden und Ziele beider.

Auch die Methode ist in der heiligen und weltlichen Wissenschaft eine verschiedene: die sacra doctrina geht deduktiv von Gott aus, während die Philosophie induktiv verfährt. In der philosophischen Doktrin, welche die Kreaturen an sich betrachtet und von ihnen aus zur Erkenntnis Gottes gelangt,

ist die erste Betrachtung über die Kreaturen und die letzte über Gott. In der Glaubenswissenschaft aber, welche die Kreaturen nur in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet, ist zuerst die Betrachtung Gottes und danach die der Kreaturen; und so ist sie vollendeter, weil sie der Erkenntnis Gottes ähnlicher ist, der, indem er sich selbst erkennt, alles andere intuitiv erschaut (c. gent. II, 4). Diesem intuitiven Erkennen Gottes ähnlich zu werden ist das Ziel, das in der heiligen Wissenschaft angestrebt wird, die vorzugsweise Wissen und Weisheit ist. Alle Wissenschaft in sich fassend, reicht sie über alle hinaus und ist unmittelbar auf die Betrachtung des absoluten Grundes und Zweckes gerichtet. Sacra doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia (S. th. I q. 1 a. 6).

§ 22.

Verwendung der Philosophie durch die Theologie.

Ist die heilige Wissenschaft auch die offenbarte absolute Wissenschaft Gottes und der Seligen, so bedarf sie doch der Unterstützung durch die menschlichen Wissenschaften, nämlich zur Begründung, Darstellung und Erläuterung ihres Gegenstandes. Die menschlichen Wissenschaften erfüllen so eine höchste Bestimmung, indem sie als Wegweiser in das Gebiet der doctrina sacra dienen und somit als ancillae theologiae aufgefasst werden. Sacra scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad

maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis (S. th. I. q. 1 a. 5). Und dies, dass sie sich ihrer bedient, geschieht nicht wegen ihrer Mangelhaftigkeit oder Unzulänglichkeit, sondern wegen der Mangelhaftigkeit unseres Intellekts, der von dem, was durch die natürliche Vernunft erkannt wird, leichter zu dem hingeführt wird, was die Vernunft übersteigt und in dieser Wissenschaft überliefert wird. Auch gibt das hohe Ziel der Theologie dieser die Berechtigung, die übrigen Wissenschaften, die auf sie eingestellt sind, nach Bedarf zu kommandieren. Cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti eis quae in eis traduntur (I sent. prol.). Einen dreifachen Gebrauch der Philosophie in der heiligen Wissenschaft stellt Thomas fest. Zunächst gibt sie eine Vorbereitung dazu, indem sie die Vorstufe des Glaubens, die praeambula fidei demonstriert, welche in der Glaubenswissenschaft notwendig sind, z. B. dasjenige, was durch natürliche Vernunft von Gott erkannt werden kann, wie sein Dasein oder seine Einheit oder ähnliches, was von der Philosophie über Gott oder die Kreaturen erforscht und vom Glauben übernommen wird. Ihre zweite Aufgabe ist, durch Aehnlichkeiten die Gegenstände des Glaubens bekannt zu machen, wie z. B. Augustin in seinen Büchern über die Trinität viele Aehnlichkeiten anwendete, die aus den philosophischen Doktrinen zur Verdeutlichung der Trinität genommen waren. Die dritte Anwendung ist zur Widerlegung desjenigen, was gegen den Glauben vorgebracht wird, indem man entweder zeigt, dass es falsch ist, oder dass es nicht notwendig ist

(Super Boeth. de trin. q. 12). Dabei braucht, da die natürliche Vernunft der Wahrheit des Glaubens nie entgegengesetzt sein kann, die Aufmerksamkeit nicht darauf gerichtet sein, den Gegner durch Vernunftgründe zu überführen, sondern seine Gründe, die er gegen die Wahrheit hat, zu entkräften (c. gent. I, 9). Die richterliche Stellung der Theologie kommt hierin zum Ausdruck; quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum (S. th. I q. 1 a. 6). Die natürlich wahren Gedanken haben similitudinem quandam mit Gottes Gedanken. Es sollen also nicht wissenschaftliche Beweise versucht werden, die den Ungläubigen überzeugen sollen, sondern nur Erläuterungen angestellt werden. Denn obschon die Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens zunächst auf das Zeugnis Gottes zu gründen ist, so lassen sich dennoch die geglaubten Wahrheiten auch einigermassen durch menschliches ratiocinium erläutern, indem die sinnliche, der natürlichen Einsicht des Menschen zugängliche Ordnung der Dinge ein Bild und Gleichnis der überirdischen Ordnung ist und alles Geschaffene die Zeichen und Spuren der göttlichen veritas prima an sich trägt (c. gent. I, 8). Ueber diese Lizenzen darf die Philosophie nicht hinaus, sonst begeht sie Missgriffe. Thomas wendet sich damit gegen die rationalistischen Bestrebungen der theologischen Schulen Anselms und Abälards und dessen These: intelligo ut credam. Die Vernunftgründe, die von den Heiligen herangezogen werden zur Bewährung dessen, was Gegenstand des Glaubens ist, sind nicht demonstrativae, sondern persuasiones quaedam, welche klarlegen, dass nicht unmöglich ist, was im Glauben proponiert wird. Oder sie gehen aus den Prinzipien des Glaubens hervor, nämlich aus der Autorität der heiligen Schrift. Aus diesen Prinzipien aber wird bei den Gläubigen

etwas ebenso bewährt, wie etwas aus den natürlichen Prinzipien bei allen bewährt wird (S. th. II, II q. 1 a. 5). Die Beanspruchung der Philosophie zum Beweisen der theologischen Wahrheiten ist nicht möglich und schliesst eine sündhafte derogatio fidei in sich, weil die übervernünftigen Glaubenssätze unmittelbar von Gott herrühren und nicht unter unsere Vernunftprinzipien gebeugt werden dürfen.

III. Abschnitt.

Wissen und Glauben — Führer zur Wahrheit.

Cap. I.

Formale Bedingungen des Wissens und des Glaubens.

§ 23.

Erwecken des Strebens zur Wahrheit.

Durch das herabkommende lumen divinae revelationis ist die menschliche Vernunft von dem Vorhandensein und der Art der göttlichen prima veritas, die zugleich das höchste bonum appetibile ist, unterrichtet worden. Dadurch ist die ruhende Seele in den aktiven Zustand des Strebens nach diesem höchsten Ziel, mit dem sie sich durch eine participata similitudo verbunden fühlt, versetzt worden. Der νοῦς παθητικός, auf den die Offenbarungen einwirkten, wird nun zum νοῦς ποιητικός, der durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel strebt, aufwärts zu gelangen, dem Quell des ewigen Lichtes entgegen. Diese Mittel, die Führer auf seinem Wege zur ewigen Wahrheit hat der νοῦς im Wissen und Glauben. Das sind die beiden dem Zeitmenschen angemessenen Erkenntnisarten, kraft deren er sich in seinem intellektuellen Aufstieg zu immer höherer Erkenntnisstufe aufschwingen kann. Die scientia est assimilatio scientis ad rem scitam (c. gent. II, 60), und so geht durch

Wissen, sowohl das natürliche, als auch das im Glauben aufgenommene, die adaequatio der menschlichen Vernunft an die göttliche Wahrheit vor sich. Im Uebersinnlichen schliesst sich dann als dritte, über die beiden ersten weit hinausragende, absolute Erkenntnisart die visio an, die dem intuitiven Denken Gottes von sich selbst, der νόησις νοήσεως gleicht und erst der anima separata, der von aller Beziehung zum Körperlichen gelösten Seele, möglich ist.

§ 24.

Psychologische Form des Wissens und des Glaubens.

Der Glaube steht im Sinne der Kompetenz in der Mitte zwischen dem Wissen und dem Schauen, weil das Wissen mit den principia per se nota und den daraus gewonnenen conclusiones ein Ende hat, während der Glaube darüber hinausreicht und eine Brücke bildet zum Erfassen der übersinnlichen Wirklichkeit der prima veritas. Cognitio fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli (S. th. II, II q. 5 a. 1). Der Glaube wird somit auch als prima inchoatio gloriae in nobis bezeichnet. Als psychischer Akt steht der Glaube zwischen Meinen und Wissen. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur aliquid cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam adhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habet firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem (S. th. II, I q. 67 a. 3). Noch genauer bestimmt Thomas das formale Verhältnis von Wissen und Glauben in seiner psychologischen

Untersuchung der augustinischen Glaubensdefinition: credere est cum assensione cogitare (de fide a. I). Nachdem er die Stimmung des Meinenden als eine unbegründete Hinneigung zu einer von zwei entgegenstehenden Annahmen erklärt hat, untersucht er die begründete Hinneigung zu einer Annahme. Wird der Intellekt so bestimmt, dass er der einen gänzlich anhängt, so kann das auf doppelte Weise geschehen. Einmal von seiten des Gegenstandes, des intelligibile selbst, sodann von seiten des Willens des Erkennenden. Von seiten des Gegenstandes ist eine doppelte Erkenntnis möglich, entweder die unmittelbare, die Einsicht in die Prinzipien (dispositio intelligentis), oder eine mittelbare, wenn durch die Tätigkeit des auf die ersten Prinzipien sich stützenden Denkens ein Wissen der Wahrheit zustande kommt (dispositio scientis). Wenn aber der Intellekt nicht durch die Natur des Objektes zur Zustimmung bewogen wird, sondern durch den Willen, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, so ist das Glaube (dispositio credentis). Gemeinsam ist dem Wissenden und dem Glaubenden der assensus zum Objekt, aber wie er zustande kommt und beschaffen ist, darin liegt ein grosser Unterschied. Der unmittelbar Wissende (intelligens) hat einen zweifellosen assensus, weil er unmittelbar seiner Sache gewiss ist. Der mittelbar Wissende (sciens) aber hat sowohl Denken als Zustimmung, ein Denken, das die Zustimmung hervorbringt, und eine Zustimmung, welche das Denken beendigt und zur Ruhe bringt. Denn aus der denkenden Beziehung der Prinzipien auf die Konklusionen erfolgt die Zustimmung zu diesen, weil die Prinzipien per se nota (Erkenntnisse a priori) sind. So sind im Wissen Denken

und Zustimmung nicht aus der gleichen Quelle, sondern cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Beim Glauben ist es anders: in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Denn der assensus wird nicht durch Denken verursacht, sondern durch den Willen, und der Intellekt wird auf diese Weise nicht zu seinem Ziele, der visio des Erkenntnisobjekts, geführt. So geschieht es, dass seine Bewegung noch nicht zur Ruhe gekommen ist, sondern dass er noch das Denken und die Untersuchung der Dinge, denen er zustimmt, vor sich hat. Dem Intellekt als solchem ist noch nicht Genüge getan, da er gleichsam nur von aussen her zur Zustimmung bewogen worden ist, die Vernunft gefangen genommen worden ist unter den Gehorsam (2. Cor. 10,5).

§ 25.

Grund und Zweck der gläubigen Zustimmung.

Die Zustimmung des Intellekts zu dem non visum ist aber dennoch nicht grund- und zwecklos. Der Grund ist die Autorität Gottes, der Zweck ein ewiges Gut. Et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum (de fide a. 1). Das zukünftige ewige Leben ist die Finalursache der Zustimmung zu dem nicht Eingesehenen. Die Zustimmung selbst aber, die das Wesen des Glaubens ausmacht, ist und bleibt trotz des Willensantriebes eine Tätigkeit des Intellekts: actus autem proprius fidei, etsi sit in ordine ad voluntatem, . . . tamen est in intellectu sicut in subjecto, quia objectum eius est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Der Wille als Glaubensfaktor ist weiter nichts

als die freiwillige Unterwerfung unter die Autorität Gottes. Das credere Deo ist das formale Prinzip des Glaubens und bezeichnet die Beziehung auf die göttliche prima veritas als absoluten Grund (formalis ratio) unseres Glaubens. Mag auch das, was zu hoch ist für die menschliche Erkenntnis, vom Menschen nicht durch Vernunft erfasst werden können, so ist es dennoch als Offenbarung Gottes im Glauben anzunehmen (S. th. I q. 1 a. 1).

§ 26.

Verschiedene Form der Zustimmung.

Die Determination des Intellekts durch den Willen findet also nicht statt bei den Intelligibilien, die dem Menschen als Prinzipien an sich bekannt sind, oder die er durch Konklusionen aus diesen folgern und wissen kann. Bei diesen wäre sie unvernünftig. Evidenten Wahrheiten stimmt man nicht zu auf fremdes Zeugnis, sondern auf das des eigenen Intellekts, denn alles Wissen vollzieht sich in visione rei praesentis. Solchen Wahrheiten aber, die das Vermögen des Intellekts übersteigen (quae a sensibus nostris absunt), können wir nur auf das Zeugnis eines anderen zustimmen: et haec proprie credita dicuntur (de fide a. 9). In diesem Falle ist die Zustimmung zum non visum nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Daher kann nicht eben dasselbe bei demselben Menschen Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein, quia scitum est visum, et creditum non est visum. Dieses letztere ist bei allen den Intelligibilien der Fall, deren Kenntnis dem Menschen durch seine natürliche Vernunft gar nicht oder nur mangelhaft möglich ist.

Cap. II.

Materiale Faktoren des Glaubens.

§ 27.

Das offenbarte non visum.

Es muss also, um die formale Seite des Glaubens zu ergänzen, ein zweiter, materialer Faktor desselben, nämlich die Kenntnis der Glaubenswahrheiten als Substanz der Zustimmung hinzukommen, damit aus dem blossen habitus fidei der himmelanstrebende Erkenntnisglaube werden kann. Ad fidem duo concurunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad oboediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; nullus enim credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod fides est ex auditu, ut dicitur Rom. X, 17; sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina (S. th. I q. III a. 1). Die formale Seite des Glaubens, die Zustimmung, ist allein und unmittelbar von Gott veranlasst: per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei (S. th. II, II q. 2 a. 3). Die Objekte desselben, die Offenbarungstatsachen, werden den Menschen zwar auch von Gott, aber indirekt durch Vermittelung von Engeln und Menschen gegeben, und in deren Aufnahme in der Erkenntnisform des Glaubens wird der Intellekt allmählich zur hier noch fehlenden visio seines Objekts heraufgeführt und kommt damit zur Ruhe aus seinem natürlichen Verlangen des Einsehens. In quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addis-

centis a Deo doctore: secundum illud Joan. VI (,45): Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur, quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti (S. th. II, II q. 2 a. 3). Der Glaube ist also eine dem Zeitmenschen angemessene Erkenntnisform des Uebersinnlichen, bei welcher infolge eines bonum appetibile an Stelle der fehlenden Einsicht eine autoritative Lehre tritt, die ihm durch Mitteilung dargeboten wird. Qui credit assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ispe non videt: unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni (c. gent. I). Niemand würde nun dem non visum, das ihm nur durch Hören von jemand vorgesetzt wird, Glauben schenken, wenn er nicht annähme, dass dieser eine vollkommenere Erkenntnis über das Proponierte habe, als er selbst hat, der nicht sieht. Nun ist aber nihil certius verbo Dei. Also hat der Mensch viel grössere Gewissheit über das, was er von Gott hört, der sich nicht irren kann, als über das, was er durch eigene Vernunft sieht, die sich täuschen kann (S. th. II, II q. 4 a. 8). Der Glaube ist daher sicherer als das Wissen. Er übertrifft es dadurch, dass er sowohl die prima veritas als unmittelbaren Erkenntnisgrund nimmt, als auch Gott selbst zum unmittelbaren Erkenntnisobjekt hat. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum ipse est Deus, sed etiam multa alia (ibid. q. 1 a. 1).

§ 28.

Relative und absolute Glaubenstatsachen.

Bezeichnete das credere Deo die Beziehung auf die prima veritas als formalis ratio des Glaubens, so wird die Beziehung auf Gott als objectum materiale durch credere Deum ausgedrückt. In diesem Sinne ist die offenbarte und in der heiligen Schrift festgelegte Lehre von Gott und den göttlichen Dingen Inhalt des Glaubens. Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit (Hebr. 11,6) ist ein Fundamentalsatz der Glaubenswissenschaft. Daher erstreckt sich auf den Glauben zunächst alles, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi (S. th. II, II q. 1 a. 6). Danach werden die Glaubensartikel unterschieden.

Unter den Glaubensbegriff fallen quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum die übrigen Tatsachen in der Heiligen Schrift: per accidens autem vel secundario se habent ad objectum fidei omnia quae in scriptura hominibus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios . . . et alia huiusmodi (ibid. q. 2 a. 5). Die Glaubensartikel sind sozusagen die Prinzipien in der Glaubenswissenschaft. Sie sind implicite enthalten in einigen primis credibilibus, die das Fundament der Glaubenswahrheiten bilden. Das sind in erster Linie diejenigen übersinnlichen Tatsachen, welche die menschliche Vernunft auch durch Kontemplation aus sich heraus finden kann wie das Dasein und die Einheit Gottes. Bis dahin kann das Wissen des Menschen aus natürlichen Prinzipien aufsteigen, entsprechend seinem Erkenntnisvermögen. Darüber ist ihm aber eine feste Grenze gezogen,

und der Glaube muss völlig an seine Stelle treten, um den Weg zur prima veritas fortzusetzen. Thomas nennt die Vernunftwahrheiten des Glaubens die praeambula fidei, insofern sie in den die Vernunfterkenntnis übersteigenden Glauben hineinführen, oder auch die prima credibilia, insofern sie auch als Fundamentalsätze in der Offenbarung enthalten sind. Es ist nämlich etwas auf doppelte Weise Gegenstand des Glaubens (credibile): Entweder absolut, wenn die Wahrheit das Erkenntnisvermögen aller Menschen in statu viae übersteigt, wie z. B. die Trinität. Von solchen Wahrheiten gibt es schlechterdings kein Wissen, sondern alle stimmen demselben zu auf Grund des Zeugnisses Gottes in der Offenbarung, d. h. alle glauben sie. Oder relativ, sofern die betreffenden Wahrheiten das Erkenntnisvermögen nicht aller, sondern nur einiger übersteigen. Dahin gehören die Wahrheiten, dass Gott ist, dass er einer ist, unkörperlich ist u. dgl. (de fide a. 9). Und so potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit (S. th. II, II q. 1 a. 5). Doch nicht kann dasselbe von demselben gewusst und geglaubt werden, weil inbezug auf dasselbe Objekt das eine das andere ausschliesst. Von den Glaubenswahrheiten im engeren Sinne ist ein Wissen schlechthin unmöglich und der Glaube für alle, Laien und Gebildete, absolut notwendig propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita (de fide a. 9 ad 1). Aus seinen Ausführungen über die prima credibilia folgert Thomas, dass der Unglaube, soweit er sich auf das Objekt bezieht, eigentlich eine Ignoranz ist. Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent: quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei videntur

esse credenda (S. th. II, II q. 1 a. 5). Es gibt noch eine andere Art des Unglaubens, wenn nämlich die Zustimmung zu den Glaubenssätzen trotz inspiratio und fidei praedicatores fehlt. Das ist dann böser Wille, der keine Richtung auf die prima veritas hat, und ist wider die Natur. Habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas est secundum hoc contra naturam (ibid. q. 10 a. 1).

§ 29.

Die explicatio fidei.

Der Glaube in materialer Hinsicht ist eine Lehre, und die Menschen schreiten fort in der Erkenntnis des Glaubens wie in der Erkenntnis der Wissenschaft. Von den primis credibilibus geht die Entwicklung der Lehre aus und vervollkommnet sich mehr und mehr aus einer fides implicita zu einer fides explicita durch Aufnahme der göttlichen Offenbarungswahrheiten, wobei der Gläubige durch die dona gratiae unterstützt wird. Auch die Engel bewirken die explicatio credendorum durch ihr grösseres Wissen, das sie den Menschen mitteilen. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere. Jeder ist verpflichtet, alle Artikel des Glaubens als die prima credibilia in allen Einzelheiten explicite, und alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, implicite zu glauben, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri (ibid. q. 2 a. 5). Der Lehrende muss ein umfassenderes Glaubenswissen explicite besitzen als andere. Es liegt ja auch in der Richtung

auf die prima veritas, dass die Glaubenserkenntnis immer mehr zur expliziten sich entfaltet, um alles zu erfassen, de quibus ecclesia festa facit (de fide a. 11), und so zur höchstmöglichen Erkenntnisstufe dieses Zeitlebens zu gelangen.

§ 30.

Wissen und Einsicht in bezug auf Glaubensgegenstände.

So tritt also das Wissen in den Dienst des Glaubens, das Wissen nämlich, das den Menschen durch Offenbarung zuteil geworden ist, und von diesem sagt Thomas: per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis quae fit ab aliqua scientia (ibid. q. 6 a. 1). Aber die hauptsächliche und eigentliche Ursache des Glaubens ist das, was innerlich durch Zustimmung bewegt. Nicht steht es dem Glauben an, die Erkenntnis dessen, was geglaubt wird, zu versuchen, sondern dem zuzustimmen, was von anderen, nämlich den Propheten und Aposteln erkannt ist. Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur, habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum, puta quia dicta a Deo et miraculis confirmata (ibid. q. 2 a. 1). Die motiva credibilitatis selbst, die Weissagungen und Wunder, sind übernatürliche Tatsachen, deren rationes nicht demonstrativae, sondern persuasoriae sind. Ueber die Glaubensgegenstände ist nur zweierlei Wissen möglich, eins, sofern der Mensch weiss, was er glauben muss, discernens credenda a non credendis; und in dieser Hinsicht ist das Wissen ein donum und kommt allen Gläubigen zu. Das andere Wissen über die Glaubensobjekte ist das, wodurch der Mensch nicht nur weiss, was zu glauben notwendig ist, sondern auch versteht, den Glauben zu sichern, andere zum Glauben

heranzuziehen und Widersacher zu widerlegen. Und dieses Wissen gehört unter die gratias gratis datas und wird nicht allen gegeben, sondern nur einigen (ibid. q. 9 a. 1). Ebensowenig wie das Wissen kann auch die menschliche Einsicht der Wahrheit des Glaubens zuwiderlaufen, sondern muss mit ihr konform gehen. Die menschliche Vernunft kann in bezug auf die Gegenstände des Glaubens sich auf doppelte Weise zum Willen des Glaubenden verhalten. Entweder praecedens, wenn jemand nicht den Willen oder die Bereitwilligkeit zum Glauben hat, nisi ratio humana induceretur. Dann vermindert die Heranziehung der menschlichen Vernunft das Verdienst des Glaubens, denn der Mensch soll die Gegenstände des Glaubens annehmen nicht auf Grund menschlicher Vernunftüberlegung, sondern wegen der göttlichen Autorität. Oder die menschliche Vernunft kann sich zum Willen des Glaubenden consequenter verhalten: wenn nämlich der Mensch Bereitwilligkeit zum Glauben hat, die geglaubte Wahrheit liebt und über sie nachdenkt und danach trachtet, ob er irgendwelche Vernunftgründe für sie finden kann. Und in dieser Hinsicht schliesst die menschliche Vernunft das Verdienst des Glaubens nicht aus, sondern ist ein Zeichen höheren Verdienstes (ibid. q. 2 a. 10). Durch Vernunftuntersuchungen wird also das Verdienst des Glaubens vermindert. Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum, sagt Thomas mit Gregor (Homil. XXVI in Evang.). Die Verdienstlichkeit des Glaubens beruht auf seiner Freiwilligkeit. Man muss der Autorität derjenigen glauben, denen die Offenbarung geschehen ist. Die Vernunftgründe, welche herangezogen werden für die Autorität des Glaubens, sind nicht Demonstrationen, welche den menschlichen Intellekt zur visio intelligibilis führen könnten. Die Objekte des Glaubens hören dadurch nicht auf non apparentia

zu sein. Aber die rationes entfernen die Behinderungen des Glaubens, indem sie zeigen, dass nicht unmöglich ist, was im Glauben proponiert wird (ibid. q. 2 a. 10). Da das Objekt des Glaubens naturgemäss dasselbe ist wie das der Offenbarung, so verhalten sich die Vernunftgründe zum Glauben und zur Offenbarung auf gleiche Weise. Was von oben gesehen als göttliche Offenbarung erscheint, gilt von unten her, von der Seite des Menschen, als autoritativer Glaubensartikel. Wenn der Mensch also davon abwiche, würde er gegen die ratio formalis des Glaubens, die prima veritas, verstossen. Es wäre dasselbe, als wollte jemand im Vernunftdenken von den Denkprinzipien abweichen, denn in doctrina fidei articuli fidei se habent sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur (ibid. q. 1 a. 7). Wer daher nur einem Glaubensartikel die Zustimmung verweigert, ist ungläubig, denn er verstösst gegen das credere Deo. Er lehnt sich auch auf gegen die Lehre der Kirche, der Hüterin der offenbarten prima veritas. Die Kirche vertritt voll die göttliche Wahrheit, denn ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu sancto gubernatur qui est spiritus veritatis (ibid. q. 1 a. 9).

§ 31.

Die kanonische Glaubensdefinition.

Ausführlich behandelt Thomas in seinen Betrachtungen über den Glauben die Glaubensdefinition in Hebr. 11,1: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium (S. th. II, II q. 4 a. 1 und de fide a. 2). Er sieht in dieser Stelle die vollständigste, wenn auch nicht formelle Definition des Glaubens. Sie drückt erstens das Wesen des Glaubens aus als determinatio intellectus ad assensum per voluntatem.

Denn der Wille tut nichts, ausser wofern er durch sein Objekt, das bonum appetibile, in Bewegung gesetzt wird. Der Glaube ist auch eine Substanz. Da das ewige Leben in der visio Dei (gemäss Joh. 17,3) besteht, so muss von dieser Erkenntnis ein gewisser Anfang in uns eingepflanzt sein. Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei — prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei (S. th. II, II q. 4 a. 1). Bezieht sich der erste Teil der kanonischen Definition auf die habitudo actus fidei in finem, so der zweite auf die habitudo actus fidei ad obiectum intellectus. Er gibt nämlich den Unterschied des Glaubens von allem ihm Verwandten an. Denn wenn es heisst non apparentium, so unterscheidet ihn diese Bestimmung von der scientia und dem intellectus, durch die etwas apparens gemacht wird; wenn er aber argumentum genannt wird, so unterscheidet ihn dies von der Meinung und dem Zweifel. Für argumentum habe eine andere Lesart convictio, weil durch die göttliche Autorität der Intellekt des Glaubenden convincitur ad assentiendum his quae non videt (ibid). Auf Grund der Hebräerstelle bildet Thomas selbst eine Definition des Glaubens: Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus (ibid.).

§ 32.

Die fides formata.

Der Glaube hat seinen Sitz im spekulativen Intellekt, wie aus dem Objekt des Glaubens klar hervorgeht. Aber weil die veritas prima, die das Objekt des Glaubens ist, das Endziel aller unserer Bestrebungen und Handlungen ist, so geschieht es, quod per dilectionem operatur (ibid. q. 4 a. 2). Den Glauben in bezug auf Gott als Objekt des menschlichen Be-

gehrens bezeichnet Thomas nach augustinischem Vorbild mit credere in Deum. Das menschliche Begehren geht dahin, Gott zu schauen und in diesem Schauen die höchste ewige Seligkeit zu geniessen. Doch non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam (ibid. q. 1 a. 9). Die Formation des Glaubens findet statt durch Liebe: caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur. Die fides informis ist der blosse, noch nicht zielstrebende Glaube, der ergänzungsbedürftig durch die Liebe ist. Die Unterscheidung in geformtem und ungeformtem Glauben, die Thomas von Petrus Lombardus übernommen hat, bezieht sich auf das Willensobjekt, nicht auf das Intellektsobjekt. Informitas fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam. Unde ipsamet fides informis fit formata (ibid. q. 4 a. 4). Da der Wille aber keinem Ziel nachstrebt, nisi prout est in intellectu apprehensum, so kann er erst, wenn der Intellekt den richtigen Glauben über sein Objekt hat, perfecto amore in Deum tendere (ibid. q. 4 a. 7).

Deutlich zeigt sich auch hier wie überall bei Thomas der Primat des Intellekts im Glauben. Der Glaube und das Glauben sind bei ihm völlig identisch, er ist nur eine besondere Art des Wissens, nämlich ein Wissen ohne eigene visio. Als verum wird Gott im Glauben erstrebt, die höhere Glaubenserkenntnis verhilft zu höherer Vollendung und grösserer Annäherung an das göttliche Wesen, und als bonum wird in der fides formata durch die begleitende Liebe die unio ad Deum sicut objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, im Jenseits erreicht. Der Intellekt kommt zur völligen Einsicht, ja zur intuitiven visio seines Objekt, dessen Erkenntnis ihm im Zeitleben der Glaube ersetzen musste.

Schluss.

Kurze Kritik des thomistischen Glaubensbegriffes.

Der Glaube resultiert in dem thomistischen System aus der Spannung zwischen der anfangs gesetzen Einsichtslosigkeit in sein Objekt und seinem natürlichen Verlangen des Einsehens. Insofern ist im Grunde das Wesen des Glaubens von Thomas künstlich konstruiert, indem die Vorbedingungen desselben auf einer Gewaltsamkeit beruhen, nämlich der Entfernung des Intellekts von seinem eigentlichen Gebiete. Die von Aristoteles übernommene, rein intellektualistische Psychologie trieb Thomas ganz naturgemäss zu dieser Konsequenz; aber trotz aller Dialektik war es ihm nicht möglich, den klaffenden Spalt zwischen den bei ihm aus dem gleichen Seelenvermögen, der spekulativen Vernunft, entspringenden beiden Funktionen des Wissens und des Glaubens ganz zu verdecken. Die scheinbar völlig zusammengeschweissten Weltanschauungen der augustinischen Glaubenslehre und der aristotelischen Philosophie hatten hier ihre künstliche Verbindungsstelle, die dann Luther lockerte, indem er statt des Verstandesglaubens den auf Liebe beruhenden Gewissensglauben einführte, und in die Kant, der „Alleszermalmer", den Meissel seiner Transcendentalkritik einsetzte, um eine reinliche Scheidung der Gebiete beider zu ermöglichen und ein neues Verhältnis zwischen Wissen und Glauben auf den verschiedenen Prinzipien der reinen (spekulativen) und der praktischen Vernunft wieder herzustellen. „Ich

musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen," sagt er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Für die katholische Kirche jedoch ist, wie im Mittelalter so auch heute noch, das theologische System des Thomas in fast allen Punkten von massgebender Autorität.



Vita.

Natus sum Curt Haase a. d. XII cal. Sept. a. p. s. L XXXI Lützeni patre Franzisco, matre Anna e gente Mehns, quos adhuc vivos pio gratoque animo colo. Fidei addictus sum evangelicae.

Litterarum primordiis imbutus primo gymnasium Merseburgiense, tum gymnasium regium Luisae Berolinense, deinde gymnasium Wernigerodiense adii, ubi testimonium maturitatis adeptus sum. Autumno anni MIM civibus universitatis Bonnensis legitime adscriptus per duo annos rerum naturalium studiosus fui. Tum in universitate Halensi studiis theologicis et philosophicis me dedi. Post quattuor semestres Berolinam me contuli, ubi per septem semestres iisdem studiis, inprimis autem philosophicis et germanisticis operam navavi. Tum eruditionem et instructionem duorum puerorum administravi. Anno XIII h. s. ad almam matrem Erlangiensem accessi, ut iterum studiis philosophicis operam darem.

Scholas audivi virorum clarissimorum:

1. Anschütz, B. Erdmann, Kayser, Ludwig, Rauff, Rein, Strassburger Bonnensium;
2. Fries, Haupt, Kähler, Kautzsch, Loofs, Lütgert, Reischle, A. Riehl, Halensium;
3. v. Baudissin, Dessoir, B. Erdmann, Gunkel, Harnack, Heusler, Herrmann, R. M. Meyer, Münch, Paulsen, Pfleiderer, Roediger, Roethe, A. Riehl, E. Schmidt, Seeberg, Simmel, Strack, v. Wilamowitz-Möllendorf Berolinensium;
4. Falkenberg, Haack, Saran, Stählin Erlangiensium.

Seminariis theologicis intereram cum aliis tum Berolini ecclesiasticohistorico, cuius ad exercitationes Adolfus Harnack benigue aditum mihi concessit, seminario germanistico apud Erich Schmidt, seminariis philosophicis apud Benno Erdmann et Alois Riehl.

Viris doctissimis, quorum scholas audivi, omnibus gratiam debitam habeo semperque habebo. Praeter ceteros Richardo Falckenberg, viro doctissimo et humanissimo, qui in studiis meis summa me adiuvit benevolentia et benignitate, gratias ago quam maximas.
